

Theo tác giả, người Chăm có hai tôn giáo trái nghịch. Tôn giáo này được dung hợp từ thời Po Rome (1627-1751), và cùng chính từ thời kỳ này các tôn giáo của người Chăm không còn chính thống nữa.

Bài viết này không dựa trên cơ sở khoa học mà trên suy luận cá nhân nên cần phải xem lại.

Một số từ trong bài cũng cần được đính chính. Bà La Môn là một tôn giáo lớn có triết lý riêng, nghi lễ riêng và tổ chức hành đạo riêng. Dùng từ Bà La Môn để gán cho người Chăm là việc sai lầm, vì người Chăm không theo Bà La Môn nhưng chịu ảnh hưởng Bà La Môn. Chính vì thế mà người ta không thể gọi Chăm theo Đạo Bà La Môn được. Trên thực tế các nghi lễ người Chăm không có gì là Siva, Vishnou hay Brahma.

Thật ra, trước năm 1960, người Chăm có hai cộng đồng tín ngưỡng: Chăm Awal và Chăm Ahier. *Awal* gốc từ Á Rập có nghĩa là *trước tiên, ban đầu*. Người Chăm Bani chấp nhận Allah là đáng tối cao của họ từ ban đầu (trước thời Po Romé) nên gọi là Chăm Awal. Còn Chăm Ahiér, không phải là Akaphir "kẻ ngoại đạo" như người ta thường hiểu lầm, nhưng là "akhir" cũng là tiếng Á Rập có nghĩa là sau cùng. Chăm Ahiér chấp nhận Allah là đáng tối cao của mình sau thời Po Romé nên mới gọi là Chăm Ahier, nghĩa là nhóm theo Allah sau cùng.

Trong văn chương Chăm, bốn danh từ thường xuất hiện và rất rõ nghĩa, đó là: Chăm Cuh-Chăm Bani; Chăm Ahiér-Chăm Awal.

**VN99. <<Lễ giỗ Pô-Mubok,
nét đẹp văn hóa Chăm Ninh Thuận>>,
của Quang Cẩn,**

trong Văn Hóa các Dân Tộc 9-1999, trang 7

Theo nội dung, cách Vụ Bồn (Palei Pabhan) 3 km, về phía Bắc có một ngôi đền bên trong có thờ một Linga mà nhân dân địa phương thường gọi là đền Po Mebek.

Có người cho rằng, Po Mebek là người làng Mebek, nhưng cũng có người lại cho Po Mebek là mẹ Po Rome, gốc Phan Rí. Theo nhân dân địa phương, Po Mebek rất thiêng, những lời cầu xin với Po Mebek thường được ứng nghiệm, vì vậy, dân chúng ở địa phương rất kính trọng Po Mebek.



VN25. Thiếu nữ Chăm và đồ gốm đặc trưng

Lễ Po Mebek thường được tổ chức hằng năm vào đầu tháng giêng, tháng tư hay đặc biệt vào dịp lễ Katê đầu tháng bảy Chăm lịch.

VN100. «Thei Mai-Khúc tình ca Chăm», của Inrasara, trong Văn Hóa các Dân Tộc 9-1999, trang 8

Bài viết giới thiệu đôi nét về khúc tình ca nổi tiếng của người Chăm.

Theo nội dung, bài tình ca này nổi tiếng đến mức bất kỳ một người Chăm nào cũng biết và thuộc nó. Nội dung bài tình ca này là than trách cho mối tình không sum họp của đôi trai gái khi họ đã để ý và thương yêu nhau từ thuở còn thơ.

VN101. «Chăm Hri», của Yami (Dân tộc Chăm), trong Văn Hóa các Dân Tộc 9-1999, trang 13-15

Bài viết là truyện ngắn, kể về một người có tên là Duy, vì thời cuộc và thời thế, đã gặp phải những điều không may. Trong khi vật lộn với đời, Duy đã gặp "Sřam Hri" hay "Chăm Hri", nhóm người cũng chẳng may mắn gì trong thời cuộc. Do vậy, Duy cũng quyết định đi theo họ.

VN102. «Ngôn ngữ - chữ viết Chăm hai mươi năm nhìn lại», của Inrasara, trong Văn Hóa các Dân Tộc 9-1999, trang 20-22

Bài nhận định về tiến trình ngôn ngữ và chữ viết Chăm. Theo Inrasara, trong quá trình 20 năm nghiên cứu về ngôn ngữ và chữ viết Chăm đã có những thành tựu khích lệ.

Trước năm 1975, có cuốn Tự điển Chăm-Việt-Pháp của Trung tâm

văn hóa Chăm Phan Rang; Nội san Panrang.

Sau năm 1975, theo Inrasara có hai cuốn tự điển "tự điển Chăm-Việt và Tự điển Việt-Chăm. Sau đó là cuốn Ngữ Pháp tiếng Chăm của Bùi Khánh Thế được viết khá sâu và nghiêm túc ...". và chưa kể bộ văn học Chăm của Inrasara.

Đọc qua lời kết luận, độc giả có cảm tưởng rằng đây không phải là lời bình luận khoa học, nhưng để quảng cáo hay thổi phồng cho Gs. Bùi Khánh Thế thì đúng hơn.

Cuốn tự điển Chăm-Việt do Bùi Khánh Thế làm chủ biên (hay nói một cách khác do Phú Trạm làm thì đúng hơn, vì Bùi Khánh Thế không biết tiếng Chăm) xuất bản vào năm 1995 không phải là một công trình khoa học nhưng là một công trình sao y bản chính hai cuốn tự điển Chăm của E. Aymonier và G. Moussay, và có thêm một vài từ còn thiếu sót. Điển hình, trong phần A tự điển Chăm-Việt của Bùi Khánh Thế, chỉ có thêm được 23 từ vựng mới (*achat, achiat, adarap, ador, ahaow, aiang, aiaok, aiot, aiy, ajong, ak, akha, alaiy, amat, an, angap, anguec, aoh, ap, asat, awal, awaow*), nhưng trong số 23 từ vựng mới này, nhiều từ cần suy xét lại về ngữ nghĩa vì chưa rõ ràng, tác giả cũng không cho biết xuất xứ của từ này ở đâu mà ra.

Nhằm nâng cao chất lượng, Bùi Khánh Thế đã liệt kê danh sách các tác phẩm văn học Chăm như Dowa Mano, Um Rup, Ariya Gleng Anak, v.v. như là tư liệu được dùng cho tự điển của mình. Nhưng có rất nhiều từ văn học trong các tác phẩm này không thấy có trong tự điển của Bùi Khánh Thế. Chỉ lật hai trang đầu của tác phẩm Dowa Mano, độc giả đã có thể ghi nhận là có ít nhất 6 từ không có trong tự điển của Bùi Khánh Thế đó là: *panihar, laksamana, names, sukal, pathreh*. Thế thì nhóm biên tập của Bùi Khánh Thế chỉ lật sơ qua cuốn Dowa Mano để lấy vài thí dụ cho vui và để che mắt độc giả hay là thổi phồng tư liệu nhằm xin tiền Toyota Foundation.

Về phần xây dựng đơn vị mục từ, độc giả không biết Bùi Khánh Thế dựa trên cơ sở nào để trình bày đơn vị mục từ này. Tiếng Chăm thuộc hệ ngữ Đa Đảo luôn luôn có từ gốc. Từ ngữ chỉ được cắt thành đơn vị mục từ khác nhau, khi các từ này viết như nhau nhưng có nguồn gốc khác nhau. Thí dụ như hai từ sau đây:

Baluw (Mã Lai: bulu) lông

Baluw (Mã Lai: balu) góa phụ.

chuyện ngôn ngữ học. Và dường như tác giả là người không biết đọc và nói tiếng Chăm nên không phân tích cơ cấu tiếng Chăm được. Chính vì không biết nói và viết tiếng Chăm, tác giả tự đặt ra hàng loạt câu thí dụ mà độc giả người Chăm không hiểu gì hết. Thí dụ trang LI là một điển hình:

kùk pakè hư naw laj? (sáng mai mầy đi chứ). Thí dụ có vẻ rất khôi hài, vì người Chăm không bao giờ phát âm hay viết tiếng mẹ đẻ của mình theo kiểu như vậy. Bạn đọc cũng ngạc nhiên là tại sao tất cả thí dụ trong tự điển dùng chữ La-tinh để phiên âm và viết đúng câu văn theo truyền thống Chăm, còn ở phần mở đầu của cuốn tự điển, tác giả lại dùng hệ thống phiên âm khác và viết không đúng chính tả trong tiếng Chăm? Nếu không biết tiếng Chăm thì không nên làm, vì không thể viết tiếng Chăm theo kiểu của họ, không tôn trọng lỗi chính tả và cũng không tôn trọng cách phát âm. Do vậy, phần mở đầu này cần phải được chỉnh lý, nếu không độc giả nước ngoài sẽ hiểu lầm cơ cấu tiếng Chăm như cái kiểu mù mờ đã được ghi trong sách.

Điều đáng trách là có người Chăm trong ban biên soạn, như Phú Trạm, Phú Văn Hãn và Thành Phần. Nhưng lại để cho trường hợp này xảy ra.

Cuối cùng, trong lời mở đầu trang VIII, tác giả có nhắc đến ông Po Dharma, G. Moussay có cho những ý kiến thiết thực. Tiếc rằng, Po Dharma và G. Moussay có cho ban biên tập Champaka số 2 này biết rằng, họ có gặp ban biên soạn của từ điển nói trên, nhưng không biết gì về tự điển này, vì hai vị này chỉ được nghe ban biên soạn chỉ trích kịch liệt cuốn tự điển Aymonier và Moussay, và cho rằng hai ông Tây không biết tiếng Chăm chứ không cho họ xem tự điển hay tư liệu để làm tự điển. Thật ra lời chỉ trích này cũng hơi quá đáng, vì trên thực tế hai ông Tây biết viết và biết đọc tiếng Chăm, điều đó cũng là điều đáng được khen ngợi rồi, ngược lại ông Việt, Bùi Khánh Thế, không biết viết và đọc tiếng Chăm nhưng được Inrasara khen ngợi?

Nếu Tự Điển Chăm Việt của Bùi Khánh Thế gọi là tác phẩm tái bản hai cuốn tự điển Chăm của Aymonier và Moussay thì đúng hơn. Vì trong phần A của tự điển này, nhóm Bùi Khánh Thế chỉ tìm được có 23 từ mới, còn các từ khác là phần sao y bản chính của tự điển Aymonier và Moussay. Trên cơ sở này, không thể nói là tác giả làm tự điển Chăm-Việt?

Đúng trên cơ sở khoa học, tác giả Bùi Khánh Thế không nên đứng ra xin viện trợ của Toyota Foundation để sao y bản chánh tự điển người khác để làm tự điển của mình, và nhất là đem phần cơ cấu tiếng Chăm vào trong tự điển mà nội dung và thí dụ không phải là tiếng Chăm, cũng không phải là tiếng Raglai? Thì thật tội cho người Chăm. Có chăng đó là tiếng Chăm chỉ dành riêng cho tác giả?

Cũng cần thêm rằng, độc giả luôn luôn trân trọng sự hỗ trợ về tiền bạc của Quỹ Toyota Foundation để bảo tồn văn hóa, văn học và ngôn ngữ của dân tộc thiểu số ở Việt Nam, trong đó có dân tộc Chăm. Không vì lý do gì Quỹ Toyota Foundation chỉ dành ưu tiên cho một số nhà khoa học có quyền hành và thế lực chính trị để giao cho họ công trình nghiên cứu về Chăm, mà Quỹ Toyota không cứu xét hồ sơ của họ, để xem các nhà khoa học này có chuyên về Champa hay không? Nếu không, Quỹ Toyota đã vô tình rót tiền ra không phải để nâng cao hay bảo tồn văn hóa văn học Chăm, mà ngược lại, để tàn phá văn hóa và văn học Chăm?. Tự điển Chăm-Việt của nhóm Bùi Khánh Thế là một trong những bài học và điển hình.

Về cuốn Ngữ Pháp tiếng Chăm của Bùi Khánh Thế, Inrasara cho rằng: "được viết khá sâu và nghiêm túc". Đây là lời tặng bích Gs. Bùi Khánh Thế hơn là lời chân thật.

Ngữ Pháp tiếng Chăm của Bùi Khánh Thế là một tác phẩm chỉ có tác dụng là làm lu mờ thêm Ngữ Pháp tiếng Chăm, nó không giúp ích cho mọi hiểu được cấu trúc ngôn ngữ Chăm một cách sáng tỏ hơn. Trích một thí dụ:

nưq neh kung tòq sang ceq ali pà kòwq may pạng takan = trẻ con (mà) ở nhà gần Ali rủ nhau đến nghe chuyện (trang 100).

Không có người Chăm nào mà không khựng lại, dù họ có biết tiếng Chăm thông thạo, vì những lệch lạc trong cách phiên âm hay phiên chữ kiểu này.

Tiếng Chăm có chữ viết, có luật chính tả, có hệ thống cấu trúc câu văn chặt chẽ. Bùi Khánh Thế là một nhà ngôn ngữ học, không biết nói tiếng Chăm và cũng không biết đọc tiếng Chăm, nên ông không thể xây dựng một công trình đồ sộ như Ngữ Pháp tiếng Chăm được?

Đừng vì lý do không biết đọc và viết tiếng Chăm, tác giả tự bịa ra cách phiên âm tiếng Chăm sang hệ La-tinh theo kiểu riêng mình, chế

biến cơ cấu chính tả, cấu trúc câu văn tiếng Chăm theo quan điểm riêng, đến nỗi người Chăm đọc mà không hiểu gì về tiếng mẹ đẻ của mình. Thế thì uổng công một công trình đồ sộ như Ngữ Pháp tiếng Chăm.

Trước công trình phi khoa học về Ngữ Pháp tiếng Chăm, Inrasara lại ca tụng "được viết khá sâu và nghiêm túc". Có chăng vì một vấn đề nào khác.

VN103. «Đời sống văn hóa các xã ở vùng cao Hoài Ân đang khởi sắc»,
của Võ Chí Hà,

trong Văn Hóa các Dân Tộc 9-1999, trang 25

Theo nội dung, đời sống, tín ngưỡng, phong tục tập quán của các dân tộc Bana, H'rê của huyện Hoài Ân ngày càng được phục hồi và nâng cao. Đó là trọng tâm của chính sách nhằm nâng cao đời sống vật chất, tinh thần cho đồng bào đang sống trong huyện.

VN104. «Hội Đoàn IOC-Campa ra mắt tập san Champaka»,

trong Người Việt, Số 5112, 1999, trang A3 và A9

Theo nội dung, vào ngày 4 tháng 12 năm 1999 tại Westminster USA., Hội Đoàn IOC-Campa đã tổ chức buổi họp mặt ra mắt tập san Champaka.

Có gần 500 người đến tham dự buổi lễ. Trong dịp này, Gs. Phạm



VN26. Đoàn vũ IOC-Campa trong ngày ra mắt tập san Champaka tại miền Nam California

200 Báo chí tiếng Việt

Cao Dương của đại học UCI ở Los, Hoa Kỳ, cũng là nhân vật chính được IOC-Campa mời tham dự buổi lễ để phân tích tập san Champaka 1 phát biểu rằng, khi đọc tập san Champaka nó đã buộc chúng ta cần phải có một cái nhìn đúng đắn hơn về lịch sử của những dân tộc khác đang sinh trưởng lâu đời trong lãnh thổ Việt Nam. Sau đó, tiến sĩ Po Dharma đã giới thiệu khái quát về lịch sử của Champa và vai trò của nó ở trong vùng Đông Nam Á từ thế kỉ thứ 2 cho đến ngày suy vong.

Buổi ra mắt tập san Champaka còn lồng vào một chương trình văn nghệ với các tiết mục đặc sắc đậm đà sắc thái Champa do các giới trẻ và hai nghệ sĩ nổi tiếng gốc Chăm nhạc sĩ Từ Công Phụng và ca sĩ Chế Linh phụ trách.

**VN105. «Góp phần tìm hiểu lịch sử Champa»,
của Po Dharma,**



VN27. Hội Đồng Quản Trị Champaka (từ trái sang phải): Đặng Chánh Anh, Từ Công Thu, Dương Tấn Thi, Dương Tấn Sở.



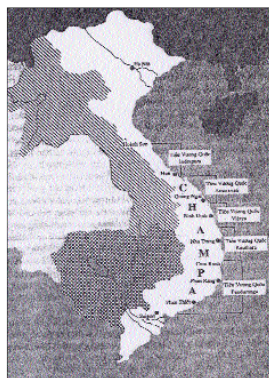
VN28. Địch vũ đội nước

trong Văn

Hóa, Vol 4, ISSUE 33, California, Jan.,
2000, trang 4-10, và 15-21

Nội dung là trích bài «Góp phần tìm hiểu lịch sử Champa», của Po Dharma đã đăng trong Champaka số 1, 1999, IOC-Campa ấn hành, trang 9-37.

**VN106. «Những niên đại quan trọng trong lịch sử
Champa»,**



VN29. Bản Đồ Liên Bang Champa

Báo chí tiếng Việt 201

của P.B. Lafont,
trong Văn Hóa, Vol 4, ISSUE 33, California
Jan., 2000, trang 28-35

Nội dung là trích bài «Những niên đại quan trọng trong lịch sử Champa», của P.B. Lafont đã đăng trong Champaka số 1, 1999, IOC-Campa ấn hành, trang 39-55.

VN107. «Di tích Mỹ Sơn di sản văn hóa thế giới»,
trong Văn Hóa, Vol 4, ISSUE 33,
California, Jan., 2000, trang 47

Bài giới thiệu về Mỹ Sơn nhận được UNESCO chính thức công nhận là di sản văn hóa thế giới.

Theo nội dung, di tích Mỹ Sơn, là một quần thể kiến trúc nổi tiếng của Champa được xây dựng từ thế kỷ thứ IV đến thế kỷ thứ XIII. Sau chiến tranh Mỹ Sơn chỉ còn lại khoảng 32 đền tháp, trong đó có khoảng 20 công trình kiến trúc còn giữ được dáng vẻ ban đầu. Khu di tích nổi tiếng này đã được UNESCO chính thức công nhận là di sản văn hóa thế giới vào ngày 1-12-1999.

Ngày nay, Mỹ Sơn càng trở thành điểm thu hút khách tham quan. Năm 1997 chỉ có 17.798 lượt người. Đến năm 1998 có trên 20.000.

Riêng tháng đầu năm 1999 đã có 11.000 lượt khách thăm viếng.



VN30. Giáo Sư Phạm Cao Dương, Đại học UCI, đang bình luận Champaka 1

VN108. «Vấn đề định cư của người Chăm tại Hoa Kỳ»,

của Hassan Poklaun,
trong Văn Hóa,
Vol 4, ISSUE 33,
California, Jan.,
2000, trang 48-50, 77
và 85

Nội dung là trích bài «Vấn đề định cư

của người Chăm tại Hoa Kỳ» của Hassan Poklaun, đã đăng trong *Champaka* số 1, IOC-Campa ấn hành, 1999, trang 137-144.

Bài cũng đăng tải hình ảnh về người Chăm và các nhân vật hiện diện trong dịp ra mắt *Champaka* ở Hoa Kỳ, nhất ông Phạm Cao Dương, Giáo sư của Đại Học UCI, người đứng ra phân tách phê bình tập san *Champaka* số 1.

VN109. «Luật tục người Chăm và Luật pháp Nhà nước trong vấn đề hôn nhân gia đình hiện nay»,
của Văn Món

trong tạp chí Văn Hóa Dân Gian, Số 1 (69), 2000, trang 67-76

Bài bàn về Luật tục và Luật hôn nhân người Chăm.

Theo nội dung, người Chăm có luật tục và luật hôn nhân gia đình hàm chứa đầy đủ tiêu chí luân lý đạo đức. Luật này từ bao đời đã tỏ ra tính ưu việt, điều hòa và ổn định được trật tự luân lý đạo đức xã hội. Trong tiêu chí đạo đức về luật hôn nhân gia đình người Chăm đã được phân quyền, phân nhiệm rõ ràng: vai trò của người chồng-người vợ, vai trò của nam-nữ, trách nhiệm trong gia đình cũng như ngoài xã hội. Đi ngược với các luật định này sẽ đưa đến sự bất ổn trong gia đình và xã hội. Bởi vậy, luật pháp hôn nhân của Nhà nước cần phải dung hợp với luật tục và luật hôn nhân gia đình.

Bài viết có chất lượng cao.

VN110. «Thực trạng tín ngưỡng tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận hiện nay»,
của Văn Món

trong tạp chí Nghiên Cứu Tôn Giáo, Số 4 (06), 2000, trang 40-44

Bài khái quát về tín ngưỡng tôn giáo người Chăm ở Ninh Thuận hiện nay.

Theo nội dung, tôn giáo Chăm là một bộ phận quan trọng trong văn hóa Chăm. Sự du nhập các tôn giáo khác có ít nhiều tác động đến tín ngưỡng các dân tộc, kéo theo sự suy thoái của nền văn hóa các dân tộc. Bên cạnh những sự kiện này, người Chăm thiếu thốn tầng lớp tu sĩ có học, thiếu am tường các ý nghĩa kinh sách của họ. Cũng có người Chăm đã từ bỏ tín ngưỡng của mình để theo tôn giáo khác vì không hiểu được văn hóa của mình. Từ các hiện tượng này, tác giả kiến nghị,

cần phải có những biện pháp gấp rút để bảo vệ văn hóa truyền thống người Chăm.

Trong bài này, tác giả nhận xét rất là khách quan: "Bản thân tôn giáo của người Chăm không có giáo lí, giáo chủ và một hệ thống tổ chức giáo hội chặt chẽ" (trang 41). Tiếc rằng, tác giả đã quên người Chăm không phải là Bà La Môn Giáo và cũng không phải là Hồi Giáo Bani. Trên thực tế, ngoại trừ một số gia đình theo Hồi Giáo chính thống ở làng Văn Lâm và Phước Nhơn, dân tộc Chăm hôm nay ở miền trung Việt Nam không theo một tôn giáo nào nhưng chỉ có tín ngưỡng riêng biệt. Khi đã là tín ngưỡng, thì mỗi khu vực, mỗi thôn xóm và mỗi gia đình đều có quyền hành lễ theo ý muốn của họ, không cần phải thống nhất. Đó là tinh hoa của nền văn minh và văn hóa Chăm và tinh hoa này cần phải được bảo tồn, không cần thiết đề nghị sửa đổi, thay thế, hay duyệt xét. Tín ngưỡng người Chăm có giá trị sâu xa của nó, không khác gì với các tôn giáo lớn trên thế giới: Thiên Chúa Giáo, Hồi Giáo, Ấn Độ Giáo hay Phật Giáo. Mỗi dân tộc đều có văn hóa và tín ngưỡng riêng. Không có văn hóa và tín ngưỡng riêng của dân tộc nào là hay là đẹp hơn các dân tộc khác. Chính vì thế, không có cơ sở gì khi kết luận rằng những gì người Chăm làm là sai còn Đạo khác làm là đúng.

Đây là phần phân tích liên quan đến 6 nhận định khách quan của tác giả.

1). Nếu tác giả cho rằng "tôn giáo của người Chăm Ninh Thuận không tồn tại theo một thể chế thống nhất" (trang 41) thì quá tội nghiệp cho người Chăm. Vì rằng Thiên Chúa Giáo, Hồi Giáo, Ấn Độ Giáo, và ngay cả Phật Giáo ở Việt Nam cũng không tồn tại theo một thể thống nhất, thì tại sao phải bắt người Chăm thống nhất các lễ tục và tín ngưỡng của họ. Phật Giáo Việt Nam có hàng trăm lễ tục khác nhau, từ thôn này qua thôn khác nhưng có ai đề nghị sửa đổi đâu?

Tín ngưỡng không phải là đảng phái chính trị nên cần phải có một thể chế thống nhất.

2. Tác giả cho rằng "Giáo lịch của người Chăm không thống nhất, không ổn định, thường chênh lệch về ngày tháng" (trang 42) là điều đúng sự thật. Nhưng tác giả quên rằng lịch Thiên Chúa Giáo, mặc dù được coi là tôn giáo lớn trên thế giới, có chung một giáo chủ là Đức Giáo Hoàng ở Ý Đại Lợi mà lịch của họ vẫn bị sai lệch thì đã sao?

Thiên Chúa Giáo ở Pháp, ở Rome, v.v. tổ chức lễ Giáng sinh (Noel) không trùng ngày với lễ Giáng sinh Thiên Chúa Giáo ở Nga, nhưng chả ai đem chuyện này ra bàn cả.

Sự sai lệch ngày tháng Chăm đã trở thành chiến trường cho mọi người đấu lý gần hơn nửa thế kỷ nay. Nhưng tất cả sự đấu lý này chẳng khi nào dựa trên cơ sở khoa học. Thêm vào đó, người Chăm đang nhầm lẫn về hệ thống lịch của họ rồi tự biến chế ra bao công thức *sakawi awal* và *sakawi ahiér*, mà thực tế không liên quan với hệ thống ngày tháng của Chăm.

Trước thế kỷ thứ 15, Champa dùng lịch Saka của Phạn. Sau thế kỷ thứ 15, Champa cũng như các nước Kampuchea, Lao, Thái Lan chuyển hệ thống Saka sang hệ thống 12 con giáp. Thêm vào đó, Champa lại có hai hệ thống lịch khác biệt, đó là Sakarai và Sakawi.

Sakarai (Saka+Raja) có nghĩa là niên đại hoàng gia hay là lịch hành chính dùng trong văn kiện quốc gia. Lịch hành chính Sakarai chỉ dùng tên 12 con giáp sau đó là ngày tháng. Thí dụ: *di thun nasak tikuh, bulan lima, tujuh bigun but*. Và trong hơn 20.000 tư liệu hoàng gia Champa từ năm 1600 đến năm 1810 ở Pháp là được dùng theo thể thức này, và không bao giờ có mang niên đại *tikuh waw, kabaw liéh*, v.v. như người Chăm đang hiểu lầm hôm nay. *Tikuh waw, kabaw liéh*, v.v. hoàn toàn do thời Thiên Sinh Cảnh tạo ra. Lê nào các vua chúa Champa thời trước lại quên đi hệ thống *tikuh waw, kabaw liéh* v.v. trên văn kiện của họ.

Lịch hành chính Sakarai Chăm là lịch âm dương hỗn hợp, cũng như lịch Kampuchea, Lào và Thái, dựa trên chu kỳ thời tiết. Đây là một công thức toán học có thể ghi gọn trong một trang giấy. Nhưng ai là người tìm ra công thức này?

Sakawi (Saka+Jawi) có nghĩa là niên đại Mã Lai (Jawi) hay lịch Hồi Giáo dựa trên chu kỳ tám điểm *liéh, hak, jim* v.v. Theo nguyên tắc, chỉ có một hệ thống Sakawi mà thôi, chứ không có *Sakawi Awal* và *Sakawi Ahiér*.

Lịch Sakawi là một công thức toán học để tính ngày tháng làm thế nào tháng Katé đứng trùng với mùa Ramawan của Bani. Chính vì thế, người ta không thể dùng công thức Sakawi để tính ngày tháng hành chính của người Chăm được. Hôm nay người Chăm đang nhầm lẫn về chuyện này.

Ai cũng biết lịch hành chánh *Sakarai* có sự sai lệch một tháng giữa khu vực Phan Rang và Phan Rí kể từ ngày khởi nghĩa của Ja Thak Wa vào năm 1834. Hôm nay ai cũng biết ở thư viện Pháp có khoảng 20.000 tư liệu hoàng gia Champa có ấn ký bắt đầu từ năm 1600 đến năm 1810. Nếu các chuyên gia về lịch Chăm muốn tìm công thức lịch, cứ dùng công thức của mình tính ngược về năm 1600 coi có đúng với lịch hoàng gia hay không (những ngày tháng được ghi trong văn bản), thì lúc đó mới biết một tháng sai lệch phát xuất từ Phan Rang hay từ Phan Rí?. Đây là cơ sở khoa học vững chắc, làm được việc này thì có thể chinh phục được chức sắc tôn giáo và ổn định được ngày tháng giữa hai khu vực.

3. Tác giả cho rằng "tôn giáo của người Chăm không có một hệ thống giáo lý ổn định" (trang 42). Điều này cũng tội cho người Chăm. Ngay Đạo Phật trên thế giới và cả Đạo Phật ở Việt Nam cũng không có một hệ thống giáo lý nào ổn định. Tại sao buộc người Chăm phải có giáo lý ổn định? Hơn nữa, người Chăm không có tôn giáo mà chỉ có tín ngưỡng. Muốn có một giáo lý ổn định, chỉ có cách xóa hẳn tín ngưỡng của người Chăm để làm lại hoàn toàn một tôn giáo mới. Nhưng tại sao phải làm đạo mới? Nếu trí thức Chăm hiểu một cách rõ ràng cái gì là tín ngưỡng thì mọi việc cúng bái của người Chăm dù khác biệt nhau từ khu vực này sang khu vực khác, đều là quý hóa và đáng được bảo tồn. Tại sao tín ngưỡng người Việt cũng có nhiều chỗ dị biệt nhưng không ai đề nghị sửa đổi, ngược lại, người ta chỉ thích chỉ trích giáo lý người Chăm. Khi đã công nhận người Chăm có tín ngưỡng thì phải nhận sự dị biệt của nó. Vì đó là lòng tin, là quyền thiêng liêng của con người.

4. Tác giả cho rằng "tín ngưỡng người Chăm nghiêng về hình thức cầu cúng, tạo ra gánh nặng cho xã hội Chăm" (trang 43). Đây là nhận xét theo chiều hướng Cac Mac và Lênin. Đúng trên phương diện khoa học, người Chăm là một dân tộc không mê tín dị đoan, như một số tác giả thường hiểu lầm, nhưng là một dân tộc có lòng tin sâu đậm vào sự liên hệ giữa người còn sống và người đã chết hay với thế giới siêu hình. Đây là tín ngưỡng chung của tất cả dân tộc ở khu vực Đông Nam Á, và cả Việt Nam chứ không riêng gì người Chăm.

Nếu tác giả có dịp sang viếng Mã Lai, Nam Dương, Lao, Thái Lan, Kampuchea thì tác giả sẽ rõ chuyện này. Điển hình, một nông dân

Chăm luôn luôn bỏ công để cày cấy đám ruộng của mình một cách kỹ lưỡng và hoàn chỉnh các khâu trước khi gieo mạ. Khi đã gieo mạ xong, người Chăm hay cầu cúng vì đây là tín ngưỡng của họ, tại sao lại gán cho họ là mê tín dị đoan. Người Pháp, người Anh, người Thái, Kampuchea, Lao cũng làm như thế, tại sao lại cấm người Chăm làm. Nếu người Việt, sau khi gieo mạ không cúng cho thần linh thì đấy là văn hóa của người Việt, tại sao lại buộc người Chăm phải có lòng tin như người Việt?

Người Chăm hàng năm phải lên tháp Po Klaong Garai hay Po Romé để tạ ơn các tiền nhân trong dịp Katé. Họ biết rất rõ là khi lên làm lễ ở các tháp trong dịp Katé, Po Klaong Garai và Po Romé không bao giờ cho họ một xu nào, nhưng vì lòng tin và sự trung tín, họ phải có mặt. Tại sao một số nhà khoa học lại gán cho người Chăm mê tín dị đoan một cách vô trách nhiệm. Hàng ngàn người Việt đến viếng thăm lăng Bác Hồ hàng năm, nhưng Bác Hồ có cho họ gì đâu? Tại sao không gọi đây là mê tín dị đoan? Người Việt có quyền bỏ tiền hàng tháng để mua đồ cúng chay, cúng đình, cúng miếu, cúng lăng, cúng Phật Bà Quan Âm, cúng tổ tiên, cúng ông bà, tết trung thu, tết nguyên đán và còn hàng trăm cúng quảy khác, tại sao người ta không đề nghị với đảng và nhà nước sửa đổi phong tục người Việt nhưng chỉ đề nghị sửa đổi phong tục người Chăm?

Việc cúng quảy không bao giờ tạo ra gánh nặng cho xã hội Chăm như nhận xét của tác giả. Gánh nặng cho xã hội Chăm phát xuất từ luật thuế má của đảng và nhà nước quá nặng dành cho người Chăm đang sống trong khu vực sỏi đá cần cỗi so với chất lượng thu hoạch. Ai cũng biết, 99 phần trăm người Chăm sống về nghề nông, mà thuế nông nghiệp ở Việt Nam là khá nặng. Người Chăm chuyên về nghề nông nhưng người Chăm không đủ đất để trồng trọt. Gánh nặng xã hội Chăm phát xuất từ thiếu đất đai để trồng trọt và chăn nuôi, nhưng đảng và nhà nước không quan tâm để tìm công ăn việc làm khác cho họ. Đúng trên phương diện nông nghiệp mà nói, đồng bằng Phan Rang và Phan Rí chỉ đủ cho 40.000 người Chăm khai thác nghề nông, thì họ mới có thể sống được. Hôm nay, cùng đồng bằng này bị xén cắt từng sào, từng thước để chia cho tổng số dân cả Việt lẫn Chăm gần 2 triệu người. Mỗi gia đình người Chăm chỉ có hai ba sào đất. Làm sao họ có thể nuôi thân và con cái của họ với ba sào đất này? Thật ra,

hoàn cảnh người Chăm hôm nay thảm thương chẳng khác gì loài khỉ hay vượn đang sống trong rừng hoang phế không cây cỏ và chờ ngày chết.

Tóm lại, không phải vì người Chăm cúng quẩy mà lâm vào vòng nghèo đói, nhưng do chính sách kinh tế và xã hội của đảng và nhà nước Việt Nam cố ý hay vô tình biến người Chăm thành một dân tộc nghèo đói thì đúng hơn. Tại sao khi xưa cũng như dưới thời Việt Nam Cộng Hòa, dân Chăm sống thanh nhàn hơn? Cùng số lượng người Chăm đó, sau 1975 dưới Chế Độ Chủ Nghĩa Xã Hội, người Chăm lại kham khổ hơn: nợ nần, phá sản nhiều hơn, thậm chí không còn chén cơm để sống qua ngày. Sự khốn đốn này phải chăng vì dân tộc Chăm không phải là dân tộc Việt, thành vậy nhà nước không quan tâm đến họ?

Gánh nặng xã hội Chăm không phải vì người Chăm cúng quẩy, nhưng phát xuất từ chính sách kinh tế và xã hội không phù hợp với truyền thống nông nghiệp của người Chăm đã biến cộng đồng người Chăm thành nhóm người nghèo đói hôm nay.

Về phương diện sức khỏe, may thay người Chăm cũng nhờ vào cúng quẩy mà lâu lâu mới có được một chút thịt để nuôi dưỡng thân thể, nếu không chắc có lẽ họ còn gầy còm hơn vì không có tiền mua thịt bò, thịt gà để dùng trong bữa cơm hàng ngày của họ.

5. Tác giả cho rằng "tu sĩ Chăm đang thiếu vắng một thế hệ kế tục" nhận định này hoàn toàn đúng. Nhưng sự khủng hoảng này không thể đổ tội cho giới tu sĩ, ngược lại phải đổ tội này cho giới trí thức Chăm, vì họ thường hay có thái độ khinh miệt chê bai tầng lớp tu sĩ và chỉ biết than phiền là các nhà tu sĩ không có học vị, không hiểu gì về kinh sách và cũng không biết gì về nội dung kinh kệ của họ, nhưng trí thức Chăm không muốn dấn thân để làm tu sĩ. Trí thức Chăm luôn luôn cần tu sĩ trong tín ngưỡng của họ, nhưng cũng chính trí thức Chăm luôn luôn chống lại việc làm của tu sĩ và cho họ chỉ biết lợi dụng, đi đám để lấy tiền, và còn mang theo cả cỗ lộc.

So với dân tộc Kampuchea, Thái, Lào, mỗi một thôn như thôn Hữu Đức, hàng ngày họ phải nuôi hơn 300 tu sĩ Phật Giáo, mà dân tộc này có lâm vào tình trạng nghèo đói như dân tộc Chăm đâu.

Nếu muốn cho tu sĩ Chăm có thế hệ kế tục, người trí thức Chăm phải thay đổi phong cách suy nghĩ về các tu sĩ Chăm, đồng thời dấn

thần để làm tu sĩ trước.

6. Tác giả cho rằng: "Một số tín đồ tôn giáo truyền thống của người Chăm từ bỏ đạo mình đi tìm một đức tin khác - một ý thức tôn giáo mới được xác lập". Lời nhận xét tác giả rất là chí lý. Phong trào bỏ truyền thống Chăm để theo một tôn giáo khác có thể phát xuất từ ba nguyên nhân chính:

- Vì sự nghèo đói, người Chăm đi tìm đạo khác để có chút hỗ trợ.

- Một số người Chăm vì không còn trách nhiệm với nguồn gốc và truyền thống dân tộc họ nữa và có thái độ chê trách truyền thống và tiền đồ của tổ tiên để lại là lạc hậu, thành ra phải đi tìm đạo khác để làm niềm tin.

- Sau năm 1975, truyền thống tổ chức xã hội, làng xã và gia đình Chăm hoàn toàn sụp đổ, tất cả đều bị đảo lộn. Mọi tôn ti trật tự của xã hội đã bị đảo ngược. Xưa kia, văn hóa phong tục và tôn ti trật tự của xã hội Chăm nằm trong tay của ông quận trưởng người Chăm, dù do chính quyền Việt Nam bổ nhiệm. Nhưng đối với đồng bào Chăm, ông quận trưởng là nhà lãnh đạo có thực quyền và có trọng trách đối với truyền thống dân tộc mình, có quyền xét xử những ai không tôn trọng truyền thống văn hóa dân tộc. Hôm nay, cơ sở tổ chức này không còn nữa. Tập thể người Chăm không có tổ chức, không người lãnh đạo. Chính vì thế, ai cũng có quyền bỏ tín ngưỡng mình để theo tôn giáo mới.

VN111. «Cảm hứng tính dục trong điêu khắc Chăm»,

của Từ Quốc Hoài

trong tạp chí Thế Giới Mới,

Số 421, Xuân Tân Ty 2001, trang 36-37

Cảm tưởng của Từ Quốc Hoài khi viếng thăm Bảo tàng Chăm Đà Nẵng.

Theo Từ Quốc Hoài, ông chợt nhớ tới lời thán phục của học giả người Pháp Ch. Lemire khi ông chiêm ngưỡng các tượng vũ nữ Chăm: "cảm giác vừa sững sờ thán phục, vừa hoan hỉ trong những xúc cảm đầy tính dục (...)".

Trong bài tác giả còn cho rằng : "Một vua Chăm hiển nhiên có quyền có nhiều vợ, nhiều phi tần, cung nữ. (...) các thiếu nữ trước khi về nhà chồng đều "được" ra mắt vua, nhà vua có thể hưởng lạc với bất

cứ ai trong số họ..."

Khi đọc bài này người ta có cảm tưởng Từ Quốc Hoài đang điên loạn vì tính dục khi chiêm ngưỡng các tượng vũ nữ Chăm. Độc giả cũng nghĩ rằng: ông ta đang xuyên tạc và bôi bác các vị vua Champa xưa kia, khi viết ra những điều thô lỗ mà không đưa ra một dẫn chứng cụ thể.

VN112. <<Tìm hiểu những nguyên nhân>>,

Nguyễn Văn Huy

trong tạp chí Thông Luận, Số 146, tháng 3-2001, trang 2-4

Bài nhận định về những biến cố tháng 2-2001 trên cao nguyên.

Sự vùng dậy của dân tộc Tây Nguyên Champa vào tháng 2 năm 2001 đòi chính quyền Hà Nội trao trả lại đất đai của họ là một biến cố chính trị vô cùng quan trọng lần đầu tiên xảy ra trong chế độ Cộng Sản Việt Nam từ 1975. Biến cố chống lại chính quyền Hà Nội đã xảy ra cùng một lúc ở ba khu vực Ban Mê Thuột, Kon Tum, Plei Ku đã chứng tỏ rằng đây là một sự vùng dậy có tổ chức và chuẩn bị lâu dài của dân tộc Tây Nguyên, mặc dù sống trong chế độ Cộng Sản, một chế độ mà quyền hành của công an là tối cao. Đây là một biến cố thử thách sống chết do anh em Tây Nguyên tạo ra đã làm chấn động bàn cờ chính trị ở Đông Dương. Vì không ai tin rằng có chuyện này xảy ra dưới chế độ Cộng Sản.

Theo tác giả Nguyễn Văn Huy, sự vùng dậy này xuất phát từ nguyên nhân chính yếu.

Trên phương diện lịch sử, dân tộc Tây Nguyên có một ý thức hệ rất rõ rệt về quy chế biên giới đất đai của họ, truyền thống văn hóa và tín ngưỡng của họ và nhất là ý thức hệ về nguồn gốc lịch sử của họ. Dân tộc Tây Nguyên sẵn sàng chấp nhận làm công nhân Việt Nam dù dưới thời Việt Nam Cộng Hòa hay là dưới thời Cộng Sản, nhưng họ không bao giờ chấp nhận, nhân danh chủ nghĩa chính trị, nhà nước Việt Nam dùng súng đạn để xâm chiếm hay tước đoạt đất đai của họ, nhất là dùng quyền lực để thay đổi cơ chế xã hội, phong tục tập quán của họ để biến dân tộc Tây Nguyên này thành một công dân mới theo chủ thuyết Mac và Lênin.

Từ năm 1975, nhân danh chủ thuyết chính trị, Đảng và Nhà Nước Việt Nam không có một quy chế rõ rệt về dân tộc thiểu số nói chung

và dân tộc Tây Nguyên nói riêng. Các cấp lãnh đạo địa phương tung hoành tước đoạt đất đai, bắt bớ, giam cầm, gán ghép tội lỗi bừa bãi và cấm đoán truyền bá đạo lý Tin Lành, đóng cửa nhà thờ không cho các tín đồ sinh hoạt tín ngưỡng, v.v. Ngoài chính sách này, các cấp lãnh đạo địa phương, nhân danh quyền lực và nhân danh chủ nghĩa chính trị chỉ xem dân tộc Tây Nguyên là người man rợ, không có một chính sách qui mô nhằm nâng cao cuộc sống của dân tộc Tây Nguyên. Thêm vào đó, Đảng và Nhà Nước Việt Nam dựng lên các công ty quốc doanh và chiếm cứ đất đai không cần qui chế nhằm biến khu vực Tây Nguyên thành đồn điền cà phê của nhà nước, đưa hàng triệu người Kinh lên Tây Nguyên chiếm cứ đất đai để thành lập khu kinh tế mới.

Đất đai bị tước đoạt, đã đẩy dân tộc Tây Nguyên chuyên sống về ngành nông nghiệp lưu canh vào sự bần cùng hóa. Chính sách cấm đoán mọi lễ nghi truyền thống vì cho đây là mê tín dị đoan, mọi công tác hành đạo vì không phù hợp với chế độ Xã Hội Chủ Nghĩa đã làm đảo lộn hoàn toàn cơ chế tổ chức gia đình và xã hội người Tây Nguyên. Chính những nguyên nhân này đã gây nên sự phẫn uất đưa dân tộc Tây Nguyên vùng dậy vào tháng 2 năm 2001 nhằm đòi chính quyền Hà Nội phải trao trả đất đai lại và phải tôn trọng tuyệt đối di sản văn hóa và truyền thống của họ.

Cuộc vùng dậy này hoàn toàn phát xuất từ một chính sách kinh tế, xã hội và văn hóa của chính quyền Hà Nội không đáp ứng với nguyện vọng của dân tộc Tây Nguyên chứ không phải phát xuất từ sự sách động bên ngoài.

VN113. «Nhìn lại vấn đề người Thượng»,
Nguyễn Văn Huy

trong tạp chí Thông Luận, Số 147, tháng 4-2001, trang 6-9

Bài tường thuật về chính sách Hà Nội nhằm dập tắt cuộc vùng dậy của dân tộc Tây Nguyên vào tháng 2 năm 2001.

Cuộc vùng dậy của dân tộc Tây Nguyên vào tháng 2 năm 2001 chỉ có một mục tiêu duy nhất đó là dân tộc Tây Nguyên đòi chính quyền Hà Nội phải tôn trọng nhân quyền, tự do tín ngưỡng và trả lại đất đai của họ đã bị người Kinh chiếm hừa.

Theo tác giả, biến cố này xuất phát từ vấn đề khủng hoảng đất đai.

Đối với dân tộc Tây Nguyên, họ luôn luôn nghĩ rằng đất đai Tây Nguyên là sở hữu riêng tư của họ từ lâu đời. Không nhân danh quyền lực quốc gia hay chủ nghĩa chính trị để chiếm hữu đất đai của họ. Đối với họ, cuộc tước đoạt đất đai này có nghĩa là nhà nước Việt Nam tước đoạt truyền thống của họ và chủ yếu là đưa họ vào sự bần cùng hóa. Dân tộc Tây Nguyên là nạn nhân hàng đầu trước tình hình kinh tế kiệt quệ và sự nghèo đói từ năm 1975 cho đến hôm nay. Người Kinh không có đất, còn có thể sống vào nghề vật vãnh khác, nhưng người dân tộc ở Tây Nguyên gần một triệu người chuyên về nông nghiệp lưu canh, không có đất đai thì không biết họ phải làm gì để nuôi thân.

Điều mà dân tộc Tây Nguyên không bao giờ quên trong tiềm thức họ, đó là dưới thời Pháp Thuộc hay trước năm 1954 chưa đầy 300 người Kinh sống ở Vùng Tây Nguyên. Hôm nay, hơn mấy triệu người Kinh tràn ngập cả thành phố và rừng núi Tây Nguyên.

Suy nghĩ về một chính sách dân tộc ở Việt Nam dù dưới thời Việt Nam Cộng Hòa hay dưới chế độ Xã Hội Chủ Nghĩa, tác giả Phan Văn Huy đưa ra một nhận định rất sâu sắc: «Việt Nam chỉ là một quốc gia còn rất mới. Miền Trung chỉ mới được hội nhập xong từ thế kỷ 17, miền Nam vào thế kỷ 18 và cao nguyên miền Trung vào thế kỷ 20. Dân tộc Việt Nam đã tiếp nhận thêm đất đai cũng như chủng tộc, tuy vậy tổ chức xã hội của Việt Nam lại không thích nghi với những thay đổi đó và vẫn được quan niệm một cách sai lầm như là đất nước của một cộng đồng duy nhất: cộng đồng người Kinh. Lịch sử Việt Nam là lịch sử của người Kinh. Văn hóa Việt Nam là văn hóa của người Kinh. Các quan niệm về đạo lý, xã hội, luật pháp đều dựa trên người Kinh và chỉ nhằm phục vụ người Kinh». Chính sách phi lý này là nguyên nhân chính yếu giải thích cho sự hình thành phong trào BAJARAKA vào năm 1958, mặt trận FULRO vào năm 1964 và sau cùng cuộc vùng dậy ở Tây Nguyên vào tháng 2 năm 2001. Đây là một biến cố quan trọng mà không ai có thể ngờ được: dân tộc Tây Nguyên dưới chế độ Cộng Sản dám đứng ra đấu tranh đòi nhà nước trả lại đất đai của họ.

Nhằm dẹp tắt cuộc vùng dậy này, một mặt chính quyền Hà Nội đưa hàng ngàn lực lượng vô trang lên cao nguyên để thẳng tay thanh trừng những người Tây Nguyên tham gia cuộc biểu tình với nhiều biện pháp như bắt bớ giam cầm và gán cho họ là người theo FULRO

nhằm sách động đồng bào dân tộc chống nhà nước vô nguyên có. Mặt khác, chính quyền Hà Nội đưa ra chính sách ve vãn sự bất mãn của dân tộc Tây Nguyên với bao lời hứa hảo huyền qua các danh từ trống rỗng: sẽ giải quyết hay sẽ cứu xét mọi yêu cầu của họ nhưng không qui định ngày tháng chừng nào chính quyền sẽ giải quyết hay cứu xét. Theo tác giả, Hà Nội chẳng loại trừ phương pháp nào ngay cả phương pháp thất nhân tâm nhằm triệt hạ cuộc nổi dậy này. Họ tiến hành ly gián, bắt bớ những người tình nghi, phân chia các dân tộc để trị như <<dùng người dân tộc này trấn áp người sắc tộc kia, gây chia rẽ trong giới người Thượng>>.

Dưới sự đàn áp mạnh mẽ của chính quyền Hà Nội, hàng ngàn người dân tộc Tây Nguyên buộc phải chạy sang lánh nạn ở Kampuchea. Cuộc vùng dậy này đã trở thành một biến cố gây go trên bàn cờ chính trị Đông Dương. Hà Nội yêu cầu chính phủ Kampuchea trao trả những người Tây Nguyên hiện đang ẩn trú ở quốc gia này. Chính phủ Kampuchea, vì trung thành với hiệp ước hữu nghị với Hà Nội, hăm dọa trao trả lại cho Việt Nam những người lánh nạn ở Kampuchea. Liên Hiệp Quốc và chính phủ Hoa Kỳ đã phản đối và tìm mọi cách đưa tất cả người Tây Nguyên sang định cư ở Hoa Kỳ.

Trước quyền lực và súng đạn, cuộc vùng dậy tháng 2 năm 2001 coi như tạm ngưng. Nhưng sự tạm ngưng này còn chứa chất nhiều bí ẩn. Vì rằng đối với dân tộc Tây Nguyên nói riêng và dân tộc Champa nói chung, đấu tranh để bảo vệ quyền sống của họ đã trở thành một ý thức hệ kể từ năm 1964 xuất phát từ danh nghĩa FULRO (Front unifié de lutte de races opprimées) có nghĩa là Mặt trận đấu tranh của dân tộc bị áp bức. Để thay lời kết luận có thể dùng câu cửa miệng của dân tộc Tây Nguyên: còn áp bức thì còn FULRO, hết áp bức thì hết FULRO.

**VN114. <<Văn Phòng Liên Lạc
Thanh Niên Champa Thế Giới>>,**

Anah Bin Thwol

trong Thời Báo, Số 753, ngày 19-4-2001, trang 162

Bài là lá thư kêu gọi toàn thể đồng hương và anh em nghệ sĩ Việt Nam trong cùng như ngoài nước tranh đấu với Cộng Sản Việt Nam để đòi tự do và nhân quyền cho toàn thể sắc dân ở Việt Nam.

Lá thư kêu gọi này chỉ là bản văn chính trị vì người Chăm ở hải

ngoại không biết "Văn Phòng Liên Lạc Thanh Niên Champa Thế Giới" ở đâu và cũng không ai biết Anah Bin Thuol là ai?

VN115. «CD ca nhạc Chăm truyền thống của Chế Linh»,

Thời Báo

trong Thời Báo, Số 753, ngày 19-4-2001, trang 162

Bài giới thiệu CD ca nhạc Chăm của Chế Linh. Theo nội dung, ca sĩ Chế Linh vừa thực hiện xong CD ca nhạc truyền thống Chăm dưới sự bảo trợ của Bộ Văn hóa Nghệ thuật và Du lịch Malaysia. CD này gồm 14 ca khúc và nhạc khúc, là những làn điệu dân ca và âm nhạc đặc thù của vương quốc Champa kể từ thế kỷ 2 cho đến năm 1832.

Thời Báo cũng trân trọng giới thiệu CD này đến đông đảo độc giả yêu nhạc.



VN31. Ông Yadúk đang đọc báo Công An

VN116. «Ksor Ksok không thể coi là người Tây Nguyên»,

của Gia Phúc, Trương Tuấn

trong Báo Công An, Số 1021, ngày 28-2-2002

Bài tường thuật cuộc trao đổi giữa ông Naria Yadúk với Phóng viên báo Công An Thành Phố vào sáng 25-2-2002.

Nội dung cuộc phỏng vấn xoay quanh vấn đề cuộc gặp gỡ của ông Peterson, Đại sứ toàn quyền của Hoa Kỳ ở Việt Nam với ông Yadúk liên quan đến việc nổi dậy

của các dân tộc ở Tây Nguyên trong tháng 2-2001.

Theo ông Yadúk, ông là người được Đảng và Nhà nước Việt Nam khoan hồng. Ông Yadúk không chấp nhận ông Ksor Ksok tự xưng là

214 Báo chí tiếng Việt

người lãnh đạo, đứng ra tổ chức cuộc nổi dậy ở Tây Nguyên trong tháng 2-2001. Vì rằng ông Ksor Ksok ít học và không có khả năng, khi xưa chỉ là lính bảo vệ của ông ta.

Ai cũng biết Yadúk là cán bộ FULRO thời Việt Nam Cộng Hòa. Năm 1968 ông đã được chính phủ Sài Gòn khoan hồng và cho công ăn việc làm. Hôm nay ông ta cũng được đảng và nhà nước khoan hồng, bởi vậy, lời tuyên bố của ông ta là không có gì để bình luận.